



TITLE:

## 点评与回答

AUTHOR(S):

顔, 杏如; 巫, 靚; 肖, 仕豪; 坂梨, 健太; 瀬戸徐, 映里奈;  
许, 燕华; 野口, 優; ... 矢内, 真理子; 罗, 太顺; 中山, 大  
将

---

CITATION:

顔, 杏如 ... [et al]. 点评与回答. 2015年度京都大学南京大学社会学人類学  
若手ワークショップ 東アジア若手人文社会科学研究者ワークショップ  
報告論文集 2016: 158-171

ISSUE DATE:

2016-06-04

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/215788>

RIGHT:

## 点评与回答

编辑和翻译：姜海日、巫靓、中山大将、福谷彬、趙偵宇、郭玫珂、楊維公

报告者：顏杏如 点评人：巫靓

巫靓：

本次非常荣幸能够担任颜杏如老师的点评人。作为同样进行人口移动研究的晚辈来说，颜老师的报告给了我很大刺激，同时也让我学习到了很多。

在对内容进行具体提问之前，有关颜老师的研究视点我想先简单谈一谈我个人的感受。在我看来，颜老师的研究中至少包含了人口移动的3个重要视点。第一是地域研究的视点，第二是对“支配与被支配”框架的突破，第三是女性视点。具体而言，第一点颜老师克服了迄今为止多以国家及民族为主语的前人研究；第二点对“支配与被支配”框架所无法看到的历史事实给予了捕捉；第三，到目前为止的殖民地女性研究中多呈现以卖春妇、慰安妇等底层女性以及上层官僚夫人的研究，“中间层”的部分完全没有被提及。由此，通过颜老师的研究我们可以期待到不同方面的殖民地女性形象、殖民地台湾形象以及日本帝国形象。这之中，我个人对摆脱“支配与被支配”的框架的问题持有很大兴趣。众所周知，在日本的历史研究中“支配与被支配”的理论构造背景是马克思主义历史观。1945年二战后，伴随日本的民主化，马克思主义历史观迅速成为日本历史学界的巨大理论支撑，之后，经过昭和史论争等，1999年日本历史学研究会最终宣告马克思主义历史观在日本的终结。而在邻国的韩国，在80年代民主化之后马克思主义历史观也得到迅速发展。我在这里想提的第一个问题是，颜老师的报告中“支配与被支配”的视点具体指的是什么？它是马克思主义历史观吗？还单纯只是民族主义？如果是马克思主义历史观，您能给我们简单介绍一下它在台湾的发展情况吗？

其次第二个问题是有关内容方面的。颜老师在报告中提及的一个最重要的概念——“中间层”，我想是由于篇幅的原因，您没有给出具体的定义。如果可以，能否请您在这里做一个简要的说明？它的规模、影响等等，您已经有一个比较全面的把握了吗？

我的问题到此为止，谢谢！

顏杏如：

謝謝巫靚的評論。那我先簡單說一下文章裡面提到有關臺灣過去研究中的“被支配”視點。可是如大家所知，就是這種的視點並不是基於馬克思主義史觀。一九四五年，臺灣被國民黨政府所統治，國民黨政府是反共的，在這樣的社會或者是歷史脈絡下基本上臺灣像是一個瞎了左眼的社會，幾乎看不到左翼的東西。當然也並不是說完全沒有左翼的發展，比如在二零年代左右的時候，臺灣是有左翼的發展的，到了五零年代其實地下也有。可是在歷史研究上基本是沒有馬克思主義史觀的。所以簡單來說是基於民族主義，在研究的視角上不管是在經濟上強調榨取或者是政治上強調將臺灣人看作漢民族的抵抗。我覺得這些基本上是基于民族主義。可是到一九九零年代，也就是戒嚴之後，左翼的思想開始被研究。但大家不會覺得那是馬克思主義史觀。

關於第二個“中間層”的問題。簡單來說就是最廣義的中間層。即不屬於上層，也不屬於下層。那在中間呢，其實是一個非常雜沓的社會階層或者是社會的結構。這是最廣義的，不過隨著這個定義的發展，其實又分成新中間層和舊中間層兩個社會階層。日本的新中間層

的出現，是在日俄戰爭到第一次世界大戰左右，那其實是剛剛提到的都市化工業化的時期。這兩個階層的差別主要是是否擁有傳統的生產手段。比如說舊中間層，他們是有傳統的生產手段，比如自作農或者是律師，他可以以他自己的生產手段來獲取他的所得。而新中間層的話，他們其實沒有傳統的生產手段，可是他們有一些特色。比如說他們是以頭腦勞動為主的，也就是說他不是體力勞動者，獲得的薪水是月薪而不是日薪。再來他們的生活水準是居中的，比如學校的老師，或者在國家的機構上班的官員，獲取的是月薪。亦或者是一般的企業的工薪族(サラリーマン)，以上是我簡單的回答。

报告者：肖 仕豪 点评人：坂梨 健太

坂梨健太：

肖先生认为当今的土地征用制度研究仅仅通过与他国制度的比较，来主张公共利益的完善以及对正当性补偿的导入，而没有认真研究土地征用的背景的现象。发表中我们也能感受到萧先生试图唤起学界重新审视这一现状的热情。

但是，在我看来，中国土地制度由国家主导的比列过大这一结论并不新颖，几年前，在纽约时报上也曾经报道过中国政府将两亿五千万左右的农村人口动迁到新城的国家计划。强调国家主导土地征收的理由，是否是因为这一观点在学术上没有得到充分讨论呢？如果想要阐明土地征收中国家与农民参与的比重，与其他国家进行比较的方法固然有效，但即使不与日本进行比较，也可以得出上述结论。

我想在这里介绍一个不同的视角(或许萧先生也知道)，那就是法国社会人类学者伊曼努尔·托德的家族类型论。在托德看来，中国与日本的特征分别为“共同体性质的大家族要素影响强烈的中国”与“直系家族要素占优的日本”，这一区别与熟知农地改革历史的历史学家野田公夫提出的“通过大规模的重组，确立人民公社体制的中国”与“自耕农制度占优且根深蒂固的日本”这一农业结构论也是相通的。如果比较中国与日本，城市化的快速推进与农村的荒废的确是个共同点，但是忽视上述农业结构的差异（当然并不一定要把它当成固有的特质），将日本的农业问题套用在中国上是有些不妥的。因此，我认为不如将这种差异作为一种前提，去思考为何他们的走向趋向一致，而且在哪些方面有共通之处。或许这样也很有趣。

虽然日本的农民成为了土地交易的主体，但并不能解决土地荒废的问题。在经济高度增长时期，农民即使不想出售土地，在国家与资本的力量面前也是无能为力的。扩张道路，铺设铁路等交通网的建设的确是“公共利益”，但同时也与农村与城市距离的缩小，兼营农户的增加，子女定居城市等一系列造成土地荒废的要素紧密相连，也可以说是为了“公共利益”破坏了农村。

当前日本的农业政策，主要着眼于如何将农地尽可能规模化，并试图通过企业以及有能力的农户来提高农业生产。这其实也是为了应对全球化，并建立稳定的农业生产这一“公共利益”

肖仕豪：

首先非常感谢您的点评。确实由于资料所限，结论中也肯定是有缺陷的。至于中国的土地征收的问题归结为国家主导这个论点不够新颖，正如我之前所说的，这一研究是未完成的，他与其说是面对社会学研究者的，不如说是面对法学研究者的，如您所说，这个观点确实不够新颖，但是在中国的法学研究中，却并没有多少人意识到。第二个问题中提到的为何

与日本进行比较,其实是因为对中日土地制度的比较在中国的法学研究之中占据很大的份额,而您提到的家族类型的视点,我想说这个研究其实是关乎于现状,而不是关乎于历史,诚然历史对现状是有影响的,但是再去用共同体这样的结构去解释中国的农村土地问题这也是有些过时的。当然作为历史的参照,对中日两国农村土地制度的历史梳理是非常重要的,而关于日本的农民在土地市场中处于弱势地位所引出的对公共利益重新界定的问题,日本的公共利益界定其实相对于中国来说完善和多,当然这并不意味着公共利益的界定是完备的,在日本的法学者中,也存在很多的争议。这些争议主要发生于日本的裁判所的裁判文书中观点的演变,所以说在我的研究里边相对较少。所以有机会的话,能够再进一步跟您进行讨论。谢谢。

报告者:瀬戸徐 映里奈 点评人:许 燕华

许燕华:

我也是研究移民的,但是研究移民当中的所谓的难民是研究移民当中最为困难的一个。

然后,在这样的里面研究难民本身是不容易的一个事情。

然后呢,这个研究当中主要的角度是饮食这个角度。这个角度是非常有意思的,非常独特的一个,当然是感兴趣的部分。

首先,对这个发表当中的内容上的提问有两个。首先第一个的是文章当中有一个对自己文化的食物这种私人行为呢,在发表中没有商业为媒体,与地区住民构造新的关系,进行详细说明。然后呢,第二个单纯的提问是文章当中有一个食品入手实践当中,家庭内分担详细是指什么?

然后以下是点评。点评有四个部分。

① 首先第一个的是,与其他移民比,刚才发表当中已经说明,移民与难民是不同的,但是发表当中也说81年之后日本接受了这些难民,那所谓的“接受”之后的作为现在的研究对象的难民是否与其他移民有什么不同?并且是否存在的独特的问题?或者,在实际的地区共生中,已经与别的移民几乎没有区别?

② 地区住民到底是什么样的人构成的?刚才在发表当中有一点对地区住民的一些解释,但是这里想具体问的是在发表当中,今天刚在发表当中没有,但是实际的内容当中有一些,这个地区本身是日本社会中被歧视部落的居住地。这种地区特征是否也影响着移民/难民的接受、接收呢?请对这个进行详细说明。

③ 第三个点评当中,发表当中也有地区住民当中的共振者到底是谁,我想问的不是共振者是谁,徐同学在发表当中说他们是有意地去加入他们这些难民的生活当中。这点需要详细的解释与考察。

④ 然后这个可能是需要静候论文的发展状况来决定到底往哪个方向走,但是在这里想知道,作者心里当中想往哪个方面走?整个文章当中,比如说,整个文章是以难民为主体,然后呢详细考察食品入手实践当中的一些参与者还有难民本身,一些构造的部分?还是以共振者、地区的人、或者这些帮助实际支援的日本人为主,明确难民与地区住民的关系?这些是我的提问和点评。谢谢大家!

**瀬戸徐映里奈：**

許同學，感謝您的評論。您的評論補足了我在報告時所省略掉的部分，實在是幫了大忙。我想要先對您提出的「不透過商業行為來維持自家的食文化，與周邊居民建立起關係的契機如何形成？」的問題，來進行回答。這個問題與「被歧視部落之所在，是否與移民的接收有所關聯？」的問題是相關的，故我想從這點來回答。越南難民最初所聚集居住的地區，就在被歧視部落之中。因為剛開始無法把日文說好，所以能工作的地方也相當有限。在姬路市中，最先接受難民的地區是皮革工廠、肉品加工廠等等缺乏勞工，故對於外國勞工的需求量很大的地方。因為這些地方最先接收，故就變成是說有很多難民定居在那裡。其次是在那樣的地方，作為一個在日外國人住下來是不會被歧視的，可以以便宜的價格入住，所以越南難民就漸漸聚在這裡住了下來。一般的情況是利用那樣的居住環境，通過族裔商業(ethnic business)來入手食材，但是在這裡因為人數太少，就無法倚靠族裔商業。因此，透過在商店購物的這一個普通的消費行為，是無法入手必要的東西的，於是他們便嘗試各種方法。以與當地居民的關係的這點來說，我認為當中有一個方法是農地的確保。在這個地區內，有著分散的棄耕地。我們可以看到一個例子是，與當地居民建立好關係的越南難民，借來這些棄耕地，種植越南料理當中必要的蔬菜。想要吃越南料理、想要吃自家文化的食物，這樣的欲求，成為了他們與當地居民建立起關係的契機。

第二點是有關在食材的入手方面，家族成員是如何分工的這個問題。雖然無法深入淺出地說明，但我們可以說並不是只有男性參與農地的管理與利用，女性也多半加入其中。至於在普遍的認識上，「食」基本上是以女性為中心的行為，但觀察他們入手食材的過程，可以看到男性也多半參與其中的情況。當然，這隨著世代的不同，是有很大的差異的。

至於「移民」與「難民」的不同的這點，我認為定居超過三、四十年的難民，基本上已與移民的狀態相當接近。作為一個「難民」，比起移民來說，在在留資格等方面所受到的保護甚至是更加充分的，或許比「移民」更能夠無慮地生活也說不定。只不過，在家族網絡的形成上，則是比移民更加困難。就這點來說，他們跟移民有著一個相當不同的經歷。

對於「共鳴者」的這點，每一個個案都不同，我在這裡對這點不詳加論述。

至於我的研究是以「難民」為中心，或是以「共鳴者」為中心的這個問題，答案則是前者。然而，我認為與「共鳴者」的議題來做牽連，應可作為研究上的重要參考。謝謝大家。

**報告者：野口 優 点评人：杨 维公**

**杨维公：**

我是京都大学文学研究科的杨维公。我的专业是中国古代文学，主要处理的文献是近世、近代的部分，汉代比我主要研究的时代几乎要早 1500 年，我对于汉代完全是外行，所以请允许我说一些非常简单的感想和点评。

居延汉简非常有名，但是我对居延汉简的知识真的仅止于其有名的名字上。今天野口同学为我们详细介绍了从居延汉简的发现到其研究的历史，特别是京都大学研究的过程，让我学到了很多東西。虽然主要限于中国文学研究方面，我也对以京都大学为首的日本以及海外汉学研究的历史和结构非常感兴趣。我想，像居延汉简研究班一样，细致地解读古文献，并且在细致的工作的基础上进行实证性的研究可以说是京都大学东洋史学研究乃至汉学研究的传统学风。

我有一个比较关心的内容是，为什么京都大学人文科学研究所 1951 年这个时间点上开

始对居延汉简的研究？您在论文中提到劳干先生的《居延汉简释文之部》是在 1951 年传到日本的，我想得到资料应该是一个重要的契机，那么除此之外还有没有其它特别的理由或背景呢？

另一个想了解的问题是，您提到居延汉简的实物为了躲避战争，1937 年被运送到了香港，1940 年又被运送到了美国，那么也就是说劳干先生是在没有看到简牍实物的情况下进行解读和研究的吗？劳干先生研究的基本资料是什么？并且，简牍在美国保存的 25 年中，日本和台湾进行了很多研究，那么在美国方面有没有进行研究？

以上就是我非常外行的问题，还请您能够给予解答。谢谢。

**野口優：**

杨同学，十分感谢你的意见。我想杨同学的提问可以归结为三点：第一，居延汉简研究班结成的主要原因；第二，劳干先生是不是在没有见到居延汉简实物的情况下进行的研究；第三，居延汉简被移送至美国后在美国的情况。我想按这三个顺序来进行回答。

首先，我来回答第一个问题：有关居延汉简研究班结成的主要原因。

根据研究班班长森鹿三先生在《居延汉简研究序说》（1953 年）中的说法，他一直知道劳干先生的《居延汉简考释·释文之部》在 1943 年已经公开刊行，但是长期无法入手，终于在 1951 年由当时住在北京的有名的今西春秋先生寄来，所以可以开始对这部汉代的基本史料进行研究。而森先生在其论文中将居延汉简称为“秘宝”。我想，就森先生的表述来看，应该认为得到《居延汉简考释·释文之部》是研究班结成的最重要的原因。可能并没有什么其它特别重要的原因。

接下来回答第二个问题：劳干先生是不是在没有见到居延汉简实物的情况下进行的研究。据邢义田先生的《劳干院士访问记》（1983 年），居延汉简在被运送到香港时，在香港拍摄了汉简的照片，照片被送到了四川的中研院，劳干先生将研究继续进行了下去。也就是说，劳干先生并不是通过简牍的实物，而是参照在香港拍摄的汉简的照片来进行研究的。

最后我来回答第三个问题：居延汉简被移送至美国后在美国的情况。正如报告时我也稍微有所提到的那样，居延汉简被严密地保管在美国国会图书馆的善本室中。据邢义田先生的《傅斯年、胡适与居延汉简的运美及返台》，被送到美国国会图书馆的居延汉简被分为 14 箱。所有的箱子都被上了锁。每一把锁由标有 1~14 的数字的火漆密封。而箱子的钥匙被交给了当时中华民国驻美国大使的胡适。之后，据说在 1958 年和 1965 年台湾人去察看汉简的情形时，封印完全没有被打开过的痕迹。报告时已经提到，1965 年是居延汉简被返还台湾的年份。我想，从这一点来看，可以认为居延汉简在美国的 25 年间完全没有进行任何研究。

**报告者：堀江 未央 点评人：柳 建坤**

**柳建坤：**

文章描绘了当代中国社会转型背景下民族交融形式、民族心理和少数民族地区的社会结构变迁的生动图景。

首先，文章从历史维度考察了拉祜族在迁移动因和迁移主体方面的变化过程，发现了区别于以劳动力流动为主的婚姻迁移现象。尽管二者背后驱动机制具有一致性，即都是因少数民族地区经济机会的匮乏而导致的人口外流现象，但是在迁移目的地上有所差别。农民工流动因城市与农村在经济水平上的差距可以为流动人口提供社会地位晋升的可能性，而婚姻迁

移主要发生于拉祜族与汉族的农村地区，并且结婚对象主要是一些经济实力差、在当地择偶困难的汉族单身男青年。这种在地区发展水平和人口特征上的同质性很难真正为拉祜族女性提供改善生活的机会。通过作者的实地调查，也发现这些女性在流出后不仅出现了生活上的不适应之外，而且民族之间的心理隔阂依然存在并有扩大趋势。

除此之外，文章的最大贡献是关注到了拉祜族女性在流出之后对于初始家庭结构的深刻影响，这也是作者着重讨论的问题。首先是婚姻迁移瓦解了拉祜族的双系亲属关系，形成了“女儿”角色的归属危机，父母对女儿在初始家庭和婆家之间的界限十分模糊。其次就是“家庭”在拉祜族的宗教观念中的地位发生了变化。一旦女性出嫁到外地，父母对其灵魂的归属认同产生困惑。相比于传统研究主要关注婚姻迁移女性的“社会适应”问题，文章实现了主体视角的切换，通过研究女性的父母对婚姻迁移的理解，有利于发现由这一原因导致的父代的思想观念以及家庭结构的变动等问题。

由此可见，拉祜族女性的婚姻迁移在父代和子代都造成了不同程度的问题，两代人有可能都成为不完整家庭结构中的“边缘人”。尽管作者强调寻求地域之间的对话办法，但显然仅仅依靠个人的努力是使很难克服各种外在因素的限制。在这一点上，中国决策层和执法机关的作用不容忽视。在文章中，作者观察到了这种因寻求经济机会的两性结合形式常常在中国的政治和法律话语下被定义为拐卖妇女的“犯罪行为”，从而构成了少数民族女性提升社会经济地位的制度障碍。而从另一种角度来看，如果个人流动的权利得到尊重和保护，维护女性权益的法律能够更加完善，并且健全社会保障制度和适度改善老人群体的福利待遇，从而减轻父代和子代的生活压力，那么因地域流动而导致的精神危机和家庭角色归属问题才有可能得到缓解。因此，政府部门不仅要注重少数民族地区的经济发展，更要重视权益保护的问题。

#### 堀江未央：

我完全同意柳同学所说的。那样的政策建议不是没有被提起，已经有几位研究者指出了政策以及法律的漏洞。作为日本研究者，我不认为自己在云南的贡献仅限于找出政策的不足等。我希望通过自己的研究让大家了解的是实际驻足当地的重要性。

我重视地区间交流的理由之一是因为省的地域分界，行政被完全分开，追踪跨省移动的人是非常困难的。父母并不反对女儿离家本身，一般说来，父母会等待三四年，这之中女儿会通过各种渠道打听到老家的电话号码，然后给家里打电话，这是那些父母最普遍的态度。这种地域间，用本次论坛的主题来说就是“边界”，云南省跟其他地域间存在边界，跨越这一边界之后，相互的交流就会变得困难，我报告的用意就在于告诉大家这种地域间的交流很重要，即使是从改善的角度来讲也是一样。当然，从妇女权利保护的角度来看，我也认为让她们更容易移动，加强地域间交流很重要。

#### 柳建坤：

我觉得互联网等的普及让地区交流成为比以前更容易，所以我乐观地考虑这个问题。

#### 堀江未央：

对于这个问题也我完全同意您。婚姻迁移的女性在婚姻迁移的以前还不太识汉字，婚姻迁移后很多女性开始使用汉字（用手机联络），因此她们能够熟知谁去了哪里谁在哪里。

报告者：和 川军 点评人：郭 玫珂

郭玫珂：

我是京都大学文学研究科历史专业的郭玫珂。

我所理解的和同学的报告要点是这样：和同学在此报告中指出了政府和东巴协会引导东巴文化的情况，并描述了东巴文化的观光化、经济化——东巴教离开乡村的社会关系而开始“神圣化”——的一个过程。

基于上面的内容，尤其是关于纳西族年轻人的实际情况，我想简单的问一下一两个问题。

报告中虽然分析的是文化的经济化，但同时，由于政府和东巴协会的各种活动，年轻人心里产生了作为纳西族的民族认同感，并开始学习东巴文字、东巴文化。相对而言，原来的所谓“东巴”是住在偏僻地区的，社会地位也比较低的身份代表。但是，因为有了丽江的观光化，纳西族年轻人将来可以由观光业维持生计，也可以留在乡村里。由此看来，“东巴”我们或许可以称之为很有魅力的职业之一，也可以说是年轻人可以选择的一种新职业。

然而，在另一方面，纳西族在某种程度上已经接受了汉族文化，也无法避免城市的国际化、市场化、现代化等各种影响。在此情况下，是不是不少年轻人想到城市获得新生活？

譬如说，2002年中国著名的人类学者费孝通教授就东巴文化发表了意见：“纳西族东巴文字的使用频度非常低，而让学生学习这种文字有何等意义？学生的负担是不是过重？虽然我们在推行东巴文化，东巴文字的研究，但不应该将这些事业全面推广”。

我刚刚知晓和同学原来是纳西族，所以特别想问一下纳西族年轻人的代表和同学。第一点：纳西族居住区的观光化——为了保持这地区传统文化的一个行为——到底有没有导致年轻人离开乡村的情形？第二点：考虑到东巴教拥有容易接受外部文化、宗教的性质，和同学如何评价上面所讲的问题？

和川军：

非常感谢点评，然后其中很多点评的东西是我所思考的东西，一个是族群意识的崛起，第二个就是年轻人在城里打工或者干活。其实第一个问题的回答就是观光区有没有很多年轻人参与到旅游市场当中。这是毫无疑问的。而且恰恰是这个旅游，年轻人参加到这个旅游市场当中，他首先，他学的东西是什么，他接触的是汉族文化，甚至是西方的文化。其实很多汉族的文化都是受西方文化的影响。到现在因为全球化和城市化等等的加强，所以呢，纳西族的年轻人参加到这个旅游市场当中呢，他引起了很多社会问题。其实现在我们村里面很多老年人的说法有一句话，现在的年轻人怎么那么不懂规矩。所以他们接受的东西是一种外来的消费主义，但是很多外来文化的核心却没有真正接触到。所以这是一个非常大的问题。现在我们纳西族的年轻的一辈，在面临这样的问题。而且现在很多人已经不会说纳西语了。这是对一个民族来说最大的悲哀。

然后第二个问题就是东巴教在多大程度上接受外来文化。其实从历史发展长河当中，东巴教一种都是与外来的宗教与文化相融合。所以只要它的源没有变，它的流可以不断地加进去，然后不断壮大。但是在这个过程当中，包括当地文化主体的纳西族人，包括政府部门，包括其他的文化机构，怎么去把握，怎么去定位和发展是一个非常大的问题。谢谢。



报告者：林子博 点评人：丁韦尼阿明

丁韦尼阿明：

如何理解東亞近代化的這個難題？在這層意義上，發表者透過論爭者的手法，提供了有關明治日本道德教育史的新鮮觀點。比方說，我覺得近代中國的知識份子關心近代日本的道德教育的這件事情，很有意思。只不過，對於此次報告，我有以下幾點疑問。

我想問的第一點是，明治時代的道德教育當中，對於道德教育的構想雖有許多不同的想法，但發表者對於這些想法中的「道德」是如何去定義的？並且，「道德」與「主體」的關係應當放在怎麼樣的位置之上？。

我要問的第二點是，森有禮對於道德教育有一套獨自的想法，但在森有禮的思路中，他認為「道德」與「倫理」是一樣的嗎？還是說，他認為是不一樣的呢？

最後我想問的是，在道德教育過程當中，教師擔當了教授道德的任務，是這個教育系統中的執行者。據此，我們可以說教師完成了一項非常重要的任務。那麼，在明治時代學校中負責道德教育的教師們，在日本的教育現場或是教育思想中，發揮了怎樣的作用？

林子博：

下面我先用日文来回答，用日文回答完之后，尽量用简洁的中文把它翻译出来，不过万一要是翻译漏掉的部分，请帮我补充一下，谢谢。

我想说有关于第一个问题想说的第一点是有关于道德的定义这个问题。确实是我们在思考明治日本道德教育的时候，非常非常重要的前提的问题。那我想说，作为道德这个概念来讲，他应该有两个层面来对他进行区分。第一个是作为分析概念的道德。另外一个是为历史用语的道德，也就是道德在当时明治日本的教育下，他们所使用的道德，以及出现在日本当时小学学校教科书的名字，课本的名字当中出现的道德。先对这两个道德概念进行区别。下面我想在回答第一个问题的时候，先解释一下我是如何使用或者说理解作为分析概念的道德。我想说就是关于这两个层面的道德，第一个是关于作为个人的言行规范的道德。它的一个基本的内涵就是说个人在集团生活或者说在共同体生活当中为了避免成员之间的对立和纷争，每个人必须遵守的一个基本的修身的道德规范。而作为分析概念的道德，还有另外一个层面即作为国家的道德。我们经常能够在日本的道德教育史当中听到国家道德，国民道德这样一些说法。它主要是为了提供一个国民统合，为了实现国民统合，还有就是国民对国家的向心力的这样一个规范。那具体到每个人来说呢就是为了作为近代国家的构成员，也就是作为国民遵守一定的规范，克服国民之间的，消除内部的矛盾和对立。那同时从积极的层面来说，也是希望通过这样一套国家级的道德准则，来动员国民，团结起来抵抗当时的殖民地化威胁，实现富国强兵的这样一些时代课题所做出的一些努力。那么通过出台这样一套国家的道德，来唤起国民的一种动力和向心力，这是一种处于国家层面的道德。这是我对作为道德分析概念的这样一层理解。

想说下第二点，就是实际上森有礼是把道德和伦理分开来阐述的。当时的道德教育还有一个非常重要的关键词是修身。大家知道是从儒家学说里来的。那当时在森有礼上台之前，小学和中学包括中等师范学校都是将道德科目作为修身来规定。但是在森有礼上台之后，中等学校当中的修身换成伦理。然后呢教授内容也由原来的四书五经，儒家经典的教授，变成了一个以西洋伦理学为主体的教授内容。然后他会再进一步地说道德和伦理都属于它所说的构想的一个中等教育的，就是包括中学和师范学校这样一个中等教育。道德教育里头的两个

系统，道德侧重于讲授人在各个社会关系中所必须承担的义务，而伦理则强调说大家为什么会有这样的义务。从一个判断正邪善恶的标准，就是说为什么这样做是对，那样做是不对，从这样一个更加根源性的标准来阐述义务的这样一个内容，就是他把它当作伦理的概念来放在中等教育课程设置中。

最后一点就是说教师在教育现场发挥了怎样的作用，实际上从森有礼的时代上来说他非常非常重视教师在国民形成当中的作用。他实际上下了最大力气来进行的教育改革是在师范教育的改革这一块。因为寻常师范学校是培养小学教师的这样一个点，但在这个点当中，之前在他上台之前，他们受到的主要的训练内容主要是儒家的四书五经，以这些作为他们道德教育的内容，但在他上台之后呢，拿出了西洋伦理学和心理学这样一套教科书和教育内容来训练他们，但是森有礼在 1889 年 2 月被刺杀，然后第二年 10 月<教育敕语>颁布之后，实际上将森有礼建立起来的这套伦理科从寻常师范学校的课程系统当中抽掉，把伦理科重新改成修身科。然后出版了很多以<教育敕语>的精神，就是以国体论与效忠天皇这样一系列精神为中心的教科书来重新做为培养小学教师的这样一个师范教育的一个德育大纲。所以其实上是有这样一个三步走的历史变迁，谢谢。

报告者：姜 海日 点评人：江 俊億

江俊億：

各位好，我是臺灣大學的江俊億。由於日語尚不足以流暢表述，以下請容我用中文表示意見。

姜海日博士這篇大作，對於「國家有機體學說」在明治時期日本與北朝鮮的接受與表現，有著簡明扼要的介紹。如果不是對此演變有著全面的掌握，是無法達到這樣的成績的。由此可見姜博士的關懷與功力，值得欽佩。

我個人的學術專長是儒學思想，本不敢對姜博士的大作妄加議論。且我所根據的是中文翻譯稿，可能與原意有所出入。故以下只以學習的心態，提供三點觀察，就教於姜博士與在場各位師友。

1.姜博士一開始提出「國家有機體學說」時，曾明確地將「有機體」定義為「生物」，也就是認為「國家有機體學說」是從「生物學」角度來解釋「國家」形成與意義之學說。因此，當姜博士在第 2 段用「國家有機體學說」指稱黑格爾的「國家」論時，讓我感到有些疑問。

因為就我的理解，黑格爾「國家」論認為，我們的財物、家庭乃至於社會、國家，既是個人精神的客觀化表現，也內在於主體自我之中。這裡既包括普遍的道德理性，也包括特殊的經驗自我與慾望自我。所以黑格爾認為，我們必須經由「倫理生活」來落實道德理性，維護客觀表現，這樣個人之個體性才能被充分發揮，道德的普遍性也得以安頓。

由於生物學意義的「國家有機體學說」，最大的問題是將國家整體視為既有事實。個人相較於宛若生命體的國家，不過是如同細胞一樣的存在。如此則個人既無法否定國家，更無法決定國家。至於制度的形成或進展，也無法獲得說明，使國家與制度脫鉤，只為一自然的存在。故由此來看，黑格爾所言，應該是精神、價值實踐與文化意義上的國家有機論，而非生物學意義上的國家有機論。這兩點不能等同而論。

其實姜博士在第 6 段、第 8 段已有說出這個意思（如指出「誤讀」或誤解「人格」為「人體」），但如果能在前 3 段便有更仔細的說明，應該可以更加凸顯明治時期日本「天皇族父學說」與北朝鮮「社會政治生命體」論的特殊性。

以我的理解，黑格爾「國家」論是精神、價值實踐與文化意義上的國家有機論，而非生物學意義上的國家有機論。儘管姜博士在第 6 段、第 8 段已指出明治時期日本學者的誤解之處，但如果能在前 3 段便有更仔細的說明，應該可以更加凸顯「天皇族父學說」與「社會政治生命體」論的特殊性。

2.姜博士第 7 段提到，在「天皇族父學說」中，國民向天皇盡忠盡孝成為應有的倫理，因為「在中國的儒教倫理中，對父親的孝與對帝王的忠是可以說是直接相連的」，所以「這種關係與儒家學說中的家族倫理毫無抵觸」。筆者對此抱持相反意見。

這不只是因為，在中國以自然血緣為思考起點的家、國、天下關係中，「孝」較「忠」為優先。即使「移孝作忠」或「忠孝兩全」，但這仍非以為「孝」即是「忠」，而是藉「移孝作忠」或「忠孝兩全」來實現或推崇更高層次的道德人格。此外，除了個人德性修養的「忠信」、「忠恕」外，君臣乃一相對關係，「君使臣以禮，臣事君以忠」（《論語·八佾》）。可見中國儒家思想對「忠」、「孝」的看法，不能直接與日本自幕末維新以來，因應日本天皇、幕藩體制而生的「忠孝一致」論相等同。

對於「忠孝一致」論與中國儒學思想的差異，尾藤正英、辻本雅史教授都有詳細的分析，請姜博士參看。至於德川兵學者、陽明學者對「忠」、「孝」的思考與「忠孝一致」論的關係，張崑將教授已有專書處理。雖然與此議題並不直接相關，但也希望姜博士日後可以再行關注。

對於姜博士第 7 段認為，日本國民向天皇盡忠盡孝與中國儒教倫理毫無抵觸的理解，我認為中國儒家思想對「忠」、「孝」的看法，與日本自幕末維新以來，因應日本天皇、幕藩體制而生的「忠孝一致」論有所不同。對此差異，尾藤正英、辻本雅史教授都有詳細的分析，請姜博士參看。至於德川兵學者、陽明學者對「忠」、「孝」的思考與「忠孝一致」論的關係，也希望姜博士可以關注張崑將教授的專書。

3.姜博士在第 2 頁第 14 段提到：「在社會政治生命體正式提出之前，朝鮮就已經將領袖對人民的愛比作『父親一般』的愛。」且姜博士又認為將首領視為父親，乃是「將儒教倫理中的孝道作為一種政治支配的手段」。那麼，如果「朝鮮」在金日成之前，已經有「將領袖對人民的愛比作『父親一般』的愛」的思想資源，這是否表示朝鮮時代（1392-1910）王與兩班臣民之間，也已經有這樣的「虛擬的血緣關係」呢？如果不是，那這句話應該怎麼解讀比較恰當？

根據姜博士第 2 頁第 14 段所言，「朝鮮」在金日成之前，已將政治上的領袖比喻為父親。這是否表示朝鮮時代王與兩班臣民之間，也已經利用「孝道」作為「政治支配的手段」呢？如果不是，那這句話應該怎麼解讀比較恰當？

以上三點，祈請姜博士指教。謝謝！

**姜海日：**

首先第一个问题就是关于国家有机体论的这样一个描述，首先我想说刚才就是江先生已经在刚才的点评中详细地阐述了国家有机体学说的内容，对我也是受益匪浅，首先我想强调的是这里边引用国家有机体论或者国家有机体的原因，与其说是为了强调区别在哪里，不如说是一个是在肉体上的国家有机体论上的描述，而另一个则是从国家精神的存在层面描述的。因为国家精神这样一个存在是始于十八世纪末期，当时专制王权得到瓦解的时候，民众和王之间的冲突是不可避免的。而这个时候德国的一些法学家提出了这个理论，这其实就是为了一种战略性的需求而提出的。也就是说将国家的绝对权威并不置于国王，也不置于国民，而

是将其至于国家这样一个虚幻的构造上的理论。我只是想强调这一点。而不是说国家有机体论中社会化的内容，也不是对古代的或者是近代以前的一种国家有机体的说明。可能我需要在里面添加一个详细的说明，限于篇幅，我先做这样一个简单的总结。

另外在一个忠孝的问题上，我觉得我的发表可能有一些文字上的问题。在江先生的点评中说到，日本国民向天皇尽忠尽孝与中国的儒教伦理毫无抵触这样一种说法。而我想说的是，并不是说日本的国民对天皇尽忠尽孝是毫无抵抗的，是被接受的，而是想说，这样一种理论在过去中国的主流的社会体系当中是作为一种共识性的思想体系而存在，我并没有具体地描述这样一种思想体系。当然儒家思想怎样影响日本的国民以及在近代的日本思想史当中产生了怎样的作用，我觉得这是个非常大的问题，在这里我也没有太多的时间进行研究，而我的修士论文对这方面也进行了一些稍微详细的论述。一会儿如果有时间，我想跟江先生进行私下的讨论。

关于第三点最后就是说朝鲜在金日成政权中领袖的地位的解释这样一个问题，我想说这可能是在翻译的过程当中出现了一些问题，我并没有说在金日成之前的朝鲜历史上就已经把领袖这样一个概念作了普及。因为领袖这样一种概念也是金日成之后才产生的概念。它并没有出现在过去的历史当中，但是我想强调的是，虽然在儒教思想当中有君父这样的概念，但是君父中的这个父亲与之后的金日成所构建的领袖或者说是人民的父亲这样一个概念的理论构成上还是有相当大的差别的。我的回答就是这些谢谢。

报告者：矢内 真理子 点评人：罗 太顺

罗太顺：

矢内同学的报告，主要尝试对受灾地区与非受灾地区信息的区别以及将通过灾害获得的教训分成媒体一方和市民一方进行了考察。其结论认为：对于市民一方来说“日常的准备”是很有必要的，对于媒体一方来说“通过多样的信息源进行多样的信息传播”是很重要的。在这里，存有疑问的是，作为媒体一方的教训所举出的事项说到底是不是将选择行为的责任归结给作为最终选择者的个人身上了呢？当然我自己并不认为报告人意图主张这件事，但是只通过阅读论文的话则让人不得不有这样的想法。希望能进行更详细的说明来帮助我的理解。

在报告的内容中我有同感的是有关“共助”的部分。报告人举出 2014 年长野县的事例，论述由于以区长作为领导的安全确认体制存在于人们的身边，从而使得减轻灾害成为了可能。另一方面，提醒人们注意大城市的人们很可能脱离“安全网”。

存有疑问的是，应该怎样做才能将大城市中的“共助”成为可能？还是说在大城市需要其它的对策？

最后，报告的题目中写道“信息的界线”，报告论文中也写道要论述关于“面向受灾地区和面向非受灾地区的信息的区别”，但是报告的内容里除了举出“受灾人员寻求的信息和媒体报道的问题点”之外，还提到了广播的重要性，而没能看到有关受灾地区和非受灾地区之间信息的界线的叙述。确实有关于受灾地区寻求的信息和媒体提供的信息之间存在的不吻合的叙述，但看上去并不是“信息的界线”。

“信息的界线”究竟是什么？我自己是站在讨论思想史的立场上的，评论的内容也并不是有关具体的经验上的事实的内容，而仅仅是思想性的、理论性的内容，非常不好意思，希望能够得到您的回答。

### 矢内真理子：

首先来回答有关“将选择行为的责任归结给作为最终选择者的个人”这个问题，答案是否定的，我认为教训是媒体一方应该要克服的问题。但是，我认为从接受一方的市民来说，发出“我们需要这种报道”、“这种报道是不是有问题”之类的声音是很有必要的。比如，有关直升机对受灾地区进行报道一事，在阪神淡路大震灾时震动的声音实在太太，有说法称是误以为发生了余震，还有说法称在救援时听不见受灾人员的声音等等，我想这些事情不去体验的话是没法明白的。

有关第二个问题，在大城市存在着个人和个人之间的联系日渐薄弱的现状，特别是人员的移动非常频繁，最近连邻居住的是什么人都不知道的现象在日常生活中是十分可能的。首先从个人的角度可能可以解决了解邻居住的是什么人这个问题。此外我认为还需要行政上的手段等等很多需要考虑的问题。

最后有关“信息的界线”这个问题，对于受灾地区来说，生活上所需的微观的信息和整体的宏观的信息两方面都是有必要的，但是对于非受灾地区来说则需要宏观的信息，这里存在这样的区别。通过媒体的话则有着很难得到微观信息的情况。与其说是“界线”可能不如说是“疏远”。

问题在于东京是传播信息的中心地区，还有作为媒体的特点来说，电视和报纸是以相当多的人为对象的。

罗同学给我提供了大量的建议和思考的线索。衷心感谢能给我这次报告的机会。

## 综合讨论

编辑和翻译：中山大将、姜海日、巫靓

矢内真理子：

諸位在調查地與當地人建立人際關係時,有沒有感到某些困惑?(譬如,被當地人要求做研究者以外的事等等)

瀬戸徐映里奈：

謝謝您的提問。對於我在調查過程中感到的煩惱,首先,我常常參加支援的現場,比如日文學習班以及為來日難民的孩子所開設的補習班。我也作為教師參加過,但讓我感到內疚的是,我不是”真正的支援者”。當然因為我是研究者,所以我會在得到調查對象對我研究的理解後才進行調查,然而我的研究不是他們需要的諸如不是有關行政方面的,也不是為了孩子們進行的所謂社會活動。但我覺得這樣的研究也是需要的,闡明他們在不需要支援的地方跟地區社會是如何交往的也是重要的。然而這樣的研究並不那麼容易就能獲得他們的了解,因此調查時經常會感到困惑。

對於日本的少數族群,作為同樣住在日本的我,並且用日語進行論述,這些會對他們的下一代造成怎樣影響,我還立刻無法找到答案。一方面我會注意不祇描述對他們來說好的方面,而另一方面我也盡量避免暴力性的記述。我一直帶著這樣的緊張感進行調查。

堀江未央：

对于在调查过程中的烦恼,我觉得在田野调查中经常不能逃避那样的烦恼。我有两三个我自身的问题。

第一个是我是日本人这个事实。很多人会询问我,你是日本人,为什么会来中国农村,此外,他们还会跟我讲很多有关日本与中国之间的历史,这些问题是我的烦恼之一。

这些问题在我学会拉祜语的过程中逐渐变少了,但第二个问题是我要调查什么。其实我并不想调查拉祜族的所谓固有文化,我想要描述的是拉祜族社会的变迁过程。但即使我这样对当地人进行解释,他们还是会理解为我是为了调查拉祜族的传统文化而来的,怎样才能让他们更容易理解,一直让我感到很困惑。

最后一个是,当地人无法理解田野调查者究竟是在干什么,只能理解为是住在当地的人。但是,如我在报告时所说,当我决定访问婚姻迁移的女性时,我感觉我克服了这个问题。

和川軍：

好,谢谢,那个可能日本朋友去中国做研究可能做的是异文化的研究。但是我是研究同文化的研究。所以在进行同文化的研究的时候很容易出现的一个问题就是,因为我们通过看历史资料,通过学习已经储备了很多关于本民族的东西。而去跟当地人访谈的时候,跟他们交流,问他们问题的时候,他们可能他们的自觉的意识,他们对自己文化的理解,可能没有达到我们这个思想的层面。所以就是很容易出现就是我们想的比他们多。其实对他们是一个很简单的问题,但我们想了很多东西,然后我们就说这个是不是这样,其实我们自己就已经给出了答案,限定了答案。所以当地人会说,哦,原来是这样,所以我在做田野的时候,特

别是做同文化研究的时候，这种自觉不自觉地先入为主的思想或者行为也时常发生。所以对自己的研究可能造成一定的影响。然后第二个就是在做异文化的研究，因为接触了很多来中国做研究的，欧美的，德国的，日本的很多朋友。他们给我说了一件事就是做田野，有时候，至少是一年，一般是三到四年，所以这三到四年他们就做了五件事：吃饭，喝酒，抽烟，聊天，发呆。这是人类学家去做田野的时候，就做这五件事。三四年只做这五件事，你说无不无聊，所以心态特别重要。还有语言，语言障碍和心态都是非常重要的。语言只是其中一个方面，而且其他方面还包括文化的其他方面，所以融入到当地是一个非常艰难的过程。但是就像未央一样，如果一旦学会了语言，一旦在那边住的时间久了，那么很多问题都可以迎刃而解，所以刚开始的这个过程是特别辛苦的。谢谢。

**野口優：**

據您的報告，靈魂有兩個種類，一個隨著主人寄宿在肉體里，一個在炤里。在一個家庭裡應該會有複數的人存在，那麼在炤里是否有複數個靈魂？

**堀江未央：**

是，您说得对。